

«IDENTIDAD PRÁCTICA» Y MORALIDAD SEGÚN KORSGAARD

ANA MARTA GONZÁLEZ
Universidad de Navarra

RESUMEN

En *Sources of Normativity* (1996), Christine Korsgaard introdujo la noción de «identidad práctica» como parte de una peculiar reconstrucción del argumento kantiano de la fundamentación de la moral; la «identidad práctica» aparecía definida como «la descripción bajo la cual te valoras a ti mismo y encuentras que tu vida merece ser vivida, y que tus acciones merecen ser realizadas» (SN 102). Posteriormente, en *Self Constitution* (2009), Korsgaard convirtió la esta noción en pieza clave de un argumento encaminado a mostrar la relevancia de la moral para la constitución de la subjetividad humana. El objetivo de este artículo es explicar de qué manera el concepto de «identidad práctica» sirve al doble propósito de hacer plausible la argumentación kantiana sobre la obligación moral, y mostrar la articulación de la obligación moral con diversos aspectos de la identidad personal.

Palabras clave: identidad práctica, obligación moral, personalidad, reflexividad, valor.

ABSTRACT

«PRACTICAL IDENTITY» AND MORALITY ACCORDING TO KORSGAARD. In *Sources of Normativity* (1996), Christine Korsgaard introduced the notion of «practical identity» as part of her peculiar reconstruction of the Kantian foundation of morality; she defined «practical identity» as «the description under which you value yourself and find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking» (SN 102). Later, in *Self-Constitution* (2009) she made this notion a cornerstone of an argument designed to show the relevance of morality to the constitution of human subjectivity. The aim of this article is to explain the way in which «practical identity» serves to the twofold purpose of making the Kantian argument about moral obligation plausible; as well as showing its articulation with different aspects of personal identity.

Keywords: moral obligation, personality, practical identity, reflexivity, value.

1. INTRODUCCIÓN

Al comienzo de *Sources of Normativity*, Korsgaard reflexiona sobre la singular conexión que percibimos entre obligación moral e identidad:

La moral puede reclamar cosas difíciles de nuestra parte; algunas veces incluso puede pedir que estemos dispuestos a sacrificar nuestras vidas. Esto plantea una condición exigente a toda respuesta satisfactoria a la cuestión normativa; pues dicha respuesta debe mostrar que algunas veces hacer lo que está mal puede resultar tan malo o peor que la muerte. Y para la mayor parte de los seres humanos, la mayor parte de las veces, la única cosa que puede ser tan mala o peor que la muerte es algo que equivale a la muerte: dejar de ser nosotros mismos. Este no es un pensamiento extraño... Si las exigencias morales merecen que demos la vida por ellas, violar dichas exigencias debe ser, de un modo similar, peor que la muerte. Y esto significa que deben proceder, en un sentido profundo, de nuestra conciencia de quiénes somos.¹

Argumenta Korsgaard que si quebrantar las exigencias morales afecta a nuestra conciencia de quienes somos, es decir, a nuestra identidad, es solo porque aquellas exigencias proceden, de alguna manera, de esa misma identidad. Ciertamente, desde un punto de vista empírico, no siempre resulta obvio que el quebranto de las exigencias morales comporte un quebranto de la propia identidad; incluso cabría decir lo contrario: para quien ha cultivado una identidad transgresora, lo «coherente» sería precisamente contradecir aquellas exigencias. Pero, como veremos enseguida, el argumento de Korsgaard respecto al origen de la obligación moral no se mueve en el terreno empírico sino en el trascendental. Eso no significa que pase por alto la experiencia corriente. Significa tan solo que, en continuidad con Kant, parte de la experiencia moral como de algo dado a la conciencia, y trata de justificar dicha experiencia filosóficamente, es decir, yendo más allá de la equivocidad de las apariencias. Es en este terreno, propio de la reflexión filosófica sobre la experiencia moral, donde Korsgaard introduce el concepto de identidad práctica, como un modo de mediar, de forma plausible, entre la experiencia moral y su fundamentación filosófica.

La plausibilidad del intento reside en que efectivamente percibimos, siquiera de forma confusa, una relación entre lo que somos —o lo que pensa-

1 Korsgaard 1996: 17-18. En adelante, *Sources of Normativity* se cita como *SN*.

mos que somos— y lo que hacemos / debemos hacer; o, si se prefiere, lo que somos —o lo que pensamos que somos— y lo que, precisamente por eso, no debemos hacer. Naturalmente, apelar a «lo que pensamos que somos» deja abierta, al menos en teoría, la posibilidad de una conciencia defectuosa: tal vez estemos equivocados sobre nuestra propia identidad, y nuestras acciones estén descaminadas no tanto por alejarse de nuestra autoconciencia cuanto por acomodarse a ella; tal vez la mera pretensión de saber quiénes somos resulte excesiva y esa sea la razón de que el intento de fundar ahí nuestro obrar moral vaya por mal camino. Korsgaard, sin embargo, no se detiene en esas consideraciones que cabría llamar metafísicas. En línea con un planteamiento kantiano de la ética, ella se inclina por una fundamentación trascendental del obrar moral. Partiendo de la acción y sus efectos, no solo en el mundo sino principalmente en el agente, explora las condiciones subjetivas que la hacen posible. Argumentará, entonces, que del mismo modo que, en ámbitos prácticos cotidianos (familia, profesión, ciudadanía, etc.), nuestra identidad (madre, cirujana, polaca, etc.) nos urge a realizar ciertas acciones y evitar otras, en un ámbito más esencial nuestra condición de seres racionales nos urge a actuar en conformidad con la razón; y que esto último va implícito en lo primero. El concepto de «identidad práctica», con las obligaciones específicas que comporta, comparece entonces como un modo de hacer plausible la estructura misma de la obligación moral, cuya génesis es sin embargo más profunda, en la medida en que apela directamente a nuestra condición racional. Pero no solo eso: como veremos después, si en definitiva nuestras identidades prácticas incorporan alguna fuerza moralmente normativa es solo porque se trata de identidades incorporadas en nuestra misma condición racional.

En efecto: las descripciones bajo las cuales nos valoramos a nosotros mismos y bajo las cuales nos vemos urgidos a actuar suelen relacionarse con vínculos familiares, profesionales, sociales, políticos, etc. que son históricamente contingentes, «dependientes de las circunstancias particulares, o relativos a los mundos sociales en los que vivimos». Sin embargo, con frecuencia se presentan ante nosotros como objeto o materia de obligaciones morales absolutas. Por ello es preciso explicar de qué manera el concepto de identidad práctica entra en la fundamentación de tales obligaciones absolutas.²

Como señalábamos arriba, y veremos después con más detalle, Korsgaard ha afrontado directamente este aspecto mostrando que la fuerza normativa de las identidades prácticas contingentes depende o deriva de la identidad

práctico-moral que es, en cambio, necesaria, y que no es otra que nuestra misma humanidad, la cual, sin embargo, precisa concretarse en circunstancias particulares, a fin de ser operativa. Ahora bien, conforme a la estrategia de fundamentación típicamente trascendental, seguida por Korsgaard, no es posible atribuir fuerza normativa a nuestras identidades contingentes sin asumir la fuerza normativa de nuestra identidad esencial de seres racionales. Por esta razón, Korsgaard sostendrá la conexión entre nuestra inmediata experiencia moral y un sentido profundo de la propia identidad, implícito en todo razonamiento práctico.

Entre tanto, sin embargo, el recurso al concepto de «identidad práctica» presenta la virtualidad de expandir la argumentación ética a territorios que Kant dejó fuera del dominio de la filosofía moral pura, por incluir elementos empíricos, vinculados al despliegue mundano de la naturaleza humana. En este sentido, no podemos dejar de apuntar las virtualidades que ofrece aquel concepto para explicar afrontar las relaciones entre personalidad, cultura y moral, de un modo coherente con una fundamentación kantiana de la ética.

En relación con este último aspecto, sin embargo, es preciso salvar la objeción que han señalado algunos autores, para los cuales la referencia al valor, implícita en la caracterización de la «identidad práctica» como «descripciones bajo las cuales encuentro valiosa la vida», introduce un elemento sustantivo en el desarrollo de la ética, más alineado con Hegel que con Kant;³ un elemento que de hecho entraría en contradicción con la fundamentación kantiana, que Korsgaard dice suscribir. La objeción resulta plausible en la medida en que el propio Kant, como es sabido, no habla jamás en esos términos: nunca habla de algo así como «identidades prácticas». Si este concepto puede insertarse en el contexto de una argumentación kantiana es solo en la medida en que logre presentarse como una reconstrucción de elementos presentes en el propio Kant. A exponer algunos elementos para tal reconstrucción dedicaré el primero de los apartados que siguen.

2. RECONSTRUCCIÓN KANTIANA DEL CONCEPTO DE «IDENTIDAD PRÁCTICA»

Es patente que Kant no habla nunca de nada parecido a la «identidad práctica». En este sentido, la introducción de dicho concepto por parte de Korsgaard parece una adición extemporánea al discurso kantiano, que para muchos

3 L. Moland, «Agency and Practical Identity: A Hegelian Response to Korsgaard», *Metaphilosophy* 42/4 (2011): 368-375.

incluso traiciona el espíritu de la ética kantiana. Esta objeción, sin embargo, puede rebatirse si advertimos que, en la mente de Korsgaard, el concepto de «identidad práctica» recoge ideas presentes en Kant con las que se pueden salvar objeciones frecuentemente dirigidas a su propio sistema. En concreto, el concepto de identidad práctica constituiría un modo de vincular motivación y normatividad que, en coherencia con la distinción kantiana entre motivo e incentivo, permite responder a las críticas de formalismo que, principalmente desde Hegel, se han dirigido a la moral kantiana.

En efecto, una de las críticas que se ha hecho tradicionalmente a la filosofía moral kantiana se refiere a la supuesta dificultad para reconciliar su teoría de la normatividad moral con su teoría de la motivación. A esa crítica Korsgaard ha respondido por una doble vía: por un lado, ha destacado la distinción que introduce el mismo Kant en la *Fundamentación*, entre incentivo (*Triebfeder*) y motivo (*Bewegungsgrund*), subrayando que la motivación humana no consiste nunca solo en incentivos sensibles, sino que incluye también un principio subjetivo de acción, llamado máxima, que constituye propiamente la razón de nuestra acción particular; por otro lado, ha dirigido la atención hacia algunos textos de la *Metafísica de las Costumbres* y de los ensayos de filosofía de la historia en los que se ve que, según Kant, los impulsos y deseos de primer orden que experimentamos los humanos no son tan simples como en los demás animales, sino que emergen de la compleja interacción entre naturaleza y razón y son, en ese sentido, ya por esa razón, motivos culturales.

Precisamente, al introducir la noción de «identidad práctica», Korsgaard pretende desarrollar este último punto: con aquella noción, en efecto, persigue dar cuenta de la complejidad de las motivaciones humanas y hacer espacio para un concepto «sustantivo» del yo que —en términos estrictamente kantianos— no suponga renunciar a la distinción entre cultura y moral.

De hecho, aunque Kant no habla en ningún lugar de «identidad práctica», sí hay, en cambio, muchos textos en los que alude a los modos en que la naturaleza dispone para la moral. Aquí me voy a referir a dos de ellos, que considero especialmente relevantes, para mostrar de qué forma su pensamiento abre espacio conceptual para algo así como la identidad práctica en el sentido de Korsgaard. El primero se encuentra en la *Antropología en sentido pragmático*:

No nos queda, pues, para asignarle al hombre la clase a que pertenece en el Sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se crea, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la facultad de la razón (*animal rationabile*), puede hacer

de sí un animal racional (*animal rationale*); —y esto le lleva, primero, a conservar su propia persona y su especie; segundo, a ejercitarla, instruirla y educarla para la sociedad doméstica; tercero, a gobernarla como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) perteneciente a la sociedad.⁴

Este primer texto subraya la idea de que el hombre se crea un carácter para sí mismo, en conformidad con los principios que él adopta: de este modo, pasa de ser un *animal rationabile* a un *animal rationale*, que se inviste progresivamente de esas «personalidades» que según Cicerón convienen al hombre.⁵

El segundo texto se encuentra en *Probable inicio de la historia humana*. Kant evoca a Rousseau, quien se había planteado

cómo ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad conforme a su destino en cuanto especie moral sin entrar en contradicción con ella en tanto que especie natural. Contradicción de la cual (dado que la cultura con arreglo a verdaderos principios de educación dirigidos simultáneamente al hombre y al ciudadano quizá no se haya comenzado todavía a aplicar de un modo conveniente) surgen cuantos males afligen a la vida humana, así como todos los vicios que la deshonran. No obstante, las incitaciones a los vicios —que suelen ser culpabilizadas— son en sí mismas buenas y adecuadas en tanto que disposiciones naturales, si bien al estar tales disposiciones ajustadas al mero estado natural se ven perjudicadas por el progreso de la cultura y viceversa, hasta que el arte en su perfeccionamiento se torna nuevamente Naturaleza: lo que constituye el fin último del destino moral de la especie humana.⁶

4 I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 7: 321-322. Se ha empleado la traducción de D. María Granja, G. Leyva y P. Storandt sobre la versión al español realizada por J. Gaos (México: FCE, 2014).

5 Cf. Cicerón, *De officiis* 1.107: «Hemos de pensar también que la naturaleza nos ha dotado, por así decirlo, de una doble persona. Una es común a todos los hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la excelencia que nos sitúa por encima de los animales y de donde procede toda especie de honestidad y de decoro, y se deduce el método que lleva a la investigación y al hallazgo del deber. La otra, en cambio, se atribuye como parte característica a cada uno»; 1.115: «Y a estos dos tipos de persona, que he dicho antes, hay que añadir una tercera, que nos impone algún caso o las circunstancias. E incluso una cuarta, que nosotros nos elegimos por nuestra libre voluntad...». Traducción según la edición y traducción de J. G. Caballero (Madrid: Tecnos, 1989).

6 I. Kant, *Probable inicio de la historia humana* (MA 8: 117-118). Las referencias a Kant se hacen según la edición de la Academia de Berlín. Para las citas en texto se ha empleado

En este segundo texto Kant sugiere la posibilidad de que el arte llegue a perfeccionarse de tal modo que se convierta en una «segunda naturaleza», y así, superando los conflictos internos entre cultura y disposiciones naturales, pueda realizarse plenamente la vocación moral del hombre. Aunque es verdad que la alusión a esta naturaleza formalizada por el arte o arte que se vuelve naturaleza, adquirirá protagonismo especial entre los románticos (Schiller la emplea en sus cartas sobre la educación estética;⁷ Hegel la retoma para referirse a la eticidad y la cultura),⁸ el modo en que Kant piensa la renovada relación entre cultura y naturaleza excluye una total identificación de la razón moral con la cultura: la perfecta sintonía entre la cultura como obra de la razón y las disposiciones naturales se mantiene siempre en el ámbito de lo ideal; en la práctica existe siempre una fractura o, al menos, una distancia insuperable.

Ahora bien: precisamente en esa distancia, que no es otra que la distancia entre teoría y praxis, se mueve el concepto de «identidad práctica», que, de algún modo, viene a articular ideas implícitas en los dos textos que hemos mencionado, pues tanto hablando del carácter que el hombre crea para sí mismo, como del arte que se convierte en segunda naturaleza, Kant introduce en escena un nuevo principio de acción, que es fuente también de nuevos incentivos, no reductibles a incentivos meramente naturales.

En efecto: la sola mención de que el arte pueda convertirse en una suerte de «segunda naturaleza» es indicativa de que, con independencia de que pueda conseguirse o no la perfección deseada, lo que cuenta como incentivo para los seres humanos es más complejo que lo que cuenta como tal para los animales irracionales. Pero, precisamente porque esta *segunda* naturaleza depende de la acción de la razón sobre la primera naturaleza, es posible considerarla como

la traducción de R. Rodríguez Aramayo, en I. Kant, vol. II, (Madrid: Gredos, 2010), 111-127.

- 7 F. Schiller (Carta de Jena, 23 de febrero de 1793): «Naturaleza en conformidad con el arte será... aquello que se da una regla a sí mismo, aquello que existe por medio de sus propias reglas (libertad en la regla, regla en la libertad)». Citación extraída de *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, ed. bilingüe, traducción de J. Feijóo y J. Seca (Barcelona: Anthropos, 1990), 49 y ss.
- 8 G. F. W. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho* (FD §151): «El hábito de lo ético se convierte en una segunda naturaleza que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu». Cf. también (FD §187): «La cultura es... el allanamiento de la particularidad que no se comporta de acuerdo con la naturaleza de la cosa». Se ha empleado la traducción de J. L. Vermal (Barcelona: Edhasa, 2005).

una creación nuestra, fruto de nuestras elecciones, y, como ellas, investida de su mismo valor normativo, en el sentido que Korsgaard apunta muchas veces: al elegir algo, lo investimos de un valor (afectivo o comercial) en última instancia relativo a nosotros mismos, que somos quienes atribuimos dicho valor.

En efecto: según Korsgaard no cabe hablar de valor con anterioridad al acto de discernimiento implícito en la elección concreta. Con ello no niega que las cosas puedan resultar, por distintas razones, atractivas y, en ese sentido, «valiosas» para el agente; pero el valor como tal, en toda su actualidad, comparece únicamente allí donde se da un efectivo acto de aprecio, lo cual tiene lugar en lo que ella llama «adhesión reflexiva», y que podemos asimismo llamar elección.

En todo caso, ambos aspectos (motivacional y normativo) quedan recogidos en el concepto de identidad práctica, pues, tal y como la entiende Korsgaard, ésta no representan únicamente una fuente de incentivos particulares sino que nos proporciona también un criterio de juicio, de ajuste, entre nuestras acciones y nuestra identidad; un principio para valorar en qué medida nuestras acciones se ajustan a lo que lo que somos:

Nuestras ideas de nuestra identidad práctica gobiernan nuestras elecciones, porque valorarte a ti mismo en un rol determinado, o bajo una determinada descripción es, al mismo tiempo, encontrar valioso el realizar ciertos actos en atención a ciertos fines, e imposible o incluso impensable realizar otros.⁹

Cabría objetar que no siempre actuamos con la lucidez que sugieren estas palabras: no siempre actuamos con una clara conciencia de quienes somos y por tanto qué acciones son coherentes con nuestra identidad. De hecho, algunas de las objeciones que se han dirigido a Korsgaard se mueven en esta dirección: su planteamiento adolece de una confianza excesiva en la reflexión, y un descuido de las dimensiones pre-reflexivas que condicionan la praxis.¹⁰ Desde este punto de vista, el papel del concepto de «identidad práctica» en el gobierno de la praxis sería limitado: la deliberación que precede a nuestras elecciones concretas no acudiría, como a una fuente de discernimiento y normatividad del obrar, a la identidad consciente, sino que buscaría orientación en otros lugares menos formalizados, menos controlables por el yo.

9 Korsgaard 2009: 20. En adelante, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity* se cita como SC.

10 S. Crowell, «Sorge or Selbstbewußtsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity», *European Journal of Philosophy* 15/3 (2007): 315-333.

Aunque esta objeción no carece de fuerza —la praxis es más abierta de lo que el concepto de identidad práctica deja ver— pienso que no afecta a lo esencial del planteamiento de Korsgaard: subrayar la dimensión reflexiva o auto-constituyente de la praxis no carece de consecuencias en el orden ontológico, pues lleva consigo la forja de una identidad, incluso aunque dicha identidad no sea plenamente consciente, no sea plenamente controlada por el sujeto que actúe. Pues, en la medida en que lo sea, o incluso aunque lo sea parcial y defectuosamente, la «identidad» en cuestión tiene consecuencias para las acciones subsiguientes. Siquiera en este sentido limitado, es verdad que nuestras concepciones de la identidad práctica gobiernan nuestras elecciones: tienen un componente normativo, que se sigue de la reflexividad misma de la acción, pues la reflexividad, en el ámbito práctico, significa que al actuar nos adherimos o identificamos con un principio de acción que nos constituye a su vez en un cierto tipo de ser humano, del que emergen nuevas razones para la acción. Un médico puede argumentar que actúa de una manera determinada precisamente porque es médico y en cierto tipo de situaciones esa clase de actuación es lo que se espera de un médico, de modo que fallar en eso supone no estar a la altura de la propia identidad, y en determinados casos una traición a la propia identidad.

En efecto: si identidad implica reflexividad, identidad práctica implica reflexividad práctica. Esto quiere decir simplemente que al actuar el agente se sabe a sí mismo produciendo cierta clase de efectos en el mundo, y ese conocimiento de sí es relevante para su constitución como un agente de cierto tipo y sus acciones posteriores. Anticipar las consecuencias de las propias acciones, no solo en la marcha de los acontecimientos sino en la configuración del propio carácter, constituía ya para Aristóteles un signo de responsabilidad. En este sentido, cierta reflexividad se encontraba ya implícita en la misma noción aristotélica de hábito. El concepto de identidad práctica, sin embargo, no se confunde con el de hábito, por dos razones: en primer lugar porque el hábito, una vez adquirido, descarga de la reflexividad consciente que es propia del concepto de identidad; y, en segundo lugar, porque, a diferencia del hábito, la identidad no alude tanto a los aspectos modales como a los aspectos sociales de nuestra acción:

Las concepciones de identidad práctica incluyen cosas tales como roles y relaciones, ciudadanía, membresía de grupos étnicos o religiosos, causas, vocaciones, profesiones y cargos. Puede ser importante para ti el que eres un ser humano, una mujer o un varón, un miembro de una determinada

profesión, el amante o el amigo de alguien, un ciudadano o un miembro de tribunal, un feminista, un ambientalista, o lo que sea.¹¹

Las «descripciones bajo las cuales consideramos valiosa nuestra vida» pueden efectivamente ser muy variadas. Sin embargo, a juicio de Korsgaard, la fuente del valor que atribuimos a todos ellas reside en última instancia en nosotros mismos, en la medida en que mediante nuestras elecciones libres nos hemos adherido reflexivamente a tales descripciones, identificándonos con ellas. En este sentido Korsgaard se define a sí misma como «constructivista» en materia de valor: el valor no sería algo pre-existente en el mundo, al margen de los actos de discernimiento y adhesión voluntaria por parte del sujeto.

Sobre esta base, la introducción del concepto de identidad práctica, por parte de Korsgaard, viene a subrayar el hecho de que, a la hora de la acción, los agentes humanos nos identificamos con un principio de elección que no por ser racional se encuentra vacío de contenido: elegir es elegir algo. Por ello, las identidades prácticas pueden pensarse como proporcionando razones específicas para la acción.

3. IDENTIDADES PRÁCTICAS

COMO UNA FUENTE DE RAZONES ESPECÍFICAS PARA LA ACCIÓN

Como acabo de señalar, la relación entre motivación y normatividad, implícita en el concepto de identidad práctica reproduce en parte la estructura reflexiva de los hábitos; sin embargo, como anticipábamos en el epígrafe anterior, a diferencia de los hábitos, la noción de «identidad práctica» se refiere más bien a los aspectos sociales de nuestra acción. De hecho, en algunos casos la proyección práctica de dichas identidades podría asimilarse a los tradicionales deberes de estado, profesión, etc. Sin embargo, por una parte, la definición general de las identidades prácticas como «descripciones bajo las cuales uno considera valiosa su vida» está abierta en principio a una mayor diversidad y concreción de «deberes» que los tradicionales deberes de estado; por otra, a diferencia de los deberes, que se formulan de manera abstracta y general, la noción de identidad práctica sugiere mayor dinamismo y personalización.

En efecto: el hecho de que los deberes tradicionales (familiares, profesionales, etc.) definan ciertos requerimientos o expectativas generales de comportamiento, no impide que su realización se encuentre sujeta a modulaciones

11 SC 20.

personales, que ciertamente cabe recoger bajo la noción de «virtud» —que no en vano designa una cualidad del carácter y por tanto un modo de acción—, pero que desde otro punto de vista abre espacio para lo que Korsgaard califica de «identidad práctica»:

Se puede pensar en una identidad práctica, si bien de una manera un tanto artificial, como un conjunto de principios, lo que se tiene que hacer o lo que se tiene que evitar si eres, por ejemplo, un ciudadano, o un profesor. Pero yo considero importante que, al menos en algunos casos, pensar en una forma de identidad de un modo más general, como un rol con una tarea. Porque hay espacio para discutir si un modo particular de actuar es el mejor modo de ser, por ejemplo, un profesor o un ciudadano —pensemos por ejemplo en un argumento sobre desobediencia civil— y es por referencia al rol o la tarea propias de esa forma de identidad como podemos seguir adelante en la discusión. Hay espacio para la creatividad aquí, como también para la discusión: uno puede encontrar un modo nuevo de ser amigo.¹²

Al introducir la posibilidad de modulaciones de una determinada identidad práctica, Korsgaard da entrada a algo así como interpretaciones o estilos personales en el desempeño de una determinada tarea o función, la cual, según ella misma afirma, constituye como lo nuclear de cualquier identidad práctica: es práctica, en efecto, porque se articula en torno a un determinado objetivo o tarea, la cual sin embargo puede desempeñarse de distintos modos.

Ahora bien, el hecho de que la identidad práctica incluya roles sociales, profesiones, etc., cada una con una tarea o función determinadas, sugiere de por sí que cada persona, a lo largo de su vida, desarrolla una variedad de identidades prácticas, cada una con sus exigencias específicas. La posibilidad de que éstas puedan colisionar entre sí explica la necesidad de una integración de dichas identidades, en un nivel superior, o, si se prefiere, en un nivel más radical. Como veremos luego, es en este segundo nivel donde comparece de manera expresa la cuestión de la identidad moral, precisamente desde la perspectiva de la constitución de una subjetividad integrada y consistente. Korsgaard se dispone así a vincular de manera expresa la obligación moral con un sentido profundo de identidad, del cual hace depender la articulación práctica de la personalidad. Lo que me interesa subrayar en este lugar, sin embargo, es que si tal articulación es efectiva, las múltiples «identidades prácticas» que acom-

pañan la vida de una persona no constituirán nunca estratos diferenciados, sino que, bajo la forma de la racionalidad moral, se limitarán a dotar de concreción y realidad a nuestra existencia individual. En efecto: a diferencia de lo que reza la romántica publicidad de una conocida compañía aérea («En casa, papá; en el trabajo, director; a bordo: yo»), las diversas identidades prácticas que acompañan la vida de una persona no se superponen a una supuesta identidad más esencial, que cabría descubrir prescindiendo de cualquier referencia exterior, sino que simplemente constituyen modulaciones de nuestra condición de seres racionales en contextos prácticos determinados, marcados por determinadas relaciones y sujetos a incentivos específicos.

Esto último resulta especialmente claro en el caso de los adultos: cada una de nuestras identidades prácticas genera una afinidad «natural» con ciertos incentivos, culturalmente modulados, que resuenan emocionalmente en nosotros y pueden por ello convertirse en razones próximas y específicas para actuar de una determinada manera:

La identidad práctica es un asunto complejo y para la persona media habrá de ordinario una variedad de tales concepciones. Eres un ser humano, una mujer o un hombre, un creyente de una determinada religión, un miembro de un grupo étnico, un miembro de una determinada profesión, el amante o amigo de alguien, etc. Y todas estas identidades dan lugar a razones y obligaciones. Tus razones expresan tu identidad, tu naturaleza; tus obligaciones emergen de lo que tu identidad prohíbe.¹³

Ciertamente, tal y como ha observado Rachel Cohon, el hecho de no tener formada una identidad, no significa que no haya razones para realizar algo.¹⁴ A esto nos referíamos anteriormente, cuando apuntábamos que el concepto de identidad práctica presenta el inconveniente de sugerir un control excesivamente consciente sobre el propio obrar. De hecho observamos que muchas cosas nos mueven a la acción sin necesidad de tener presente nuestra propia identidad en términos tan lúcidos. Por lo demás, también ocurre a la inversa: las razones específicas para actuar, que se presentan asociadas a determinadas identidades, tampoco constituyen por sí solas razones concluyentes para la acción, si no van precedidas de un impulso más básico, por el que nos vemos impelidos a actuar:

13 *SV* 101.

14 Cohon 2000: 63-85.

Tales identidades son las fuentes de razones, pero por supuesto, la idea no es solo que decidamos qué identidades queremos y nos conformemos a ellas. Tenemos muchas identidades prácticas particulares y por tanto enfrentamos la tarea de unir las en un todo coherente.¹⁵

Las identidades prácticas por sí solas no mueven a la acción. Para eso es preciso que el agente asuma la tarea de articularlas en la práctica... pero esta tarea es ineludible: por un lado no podemos no actuar; por otro no podemos / no debemos actuar de forma inconsistente con las condiciones de posibilidad de nuestra acción. La oscilación entre podemos / debemos muestra el modo en que, dentro del planteamiento de Korsgaard, la cuestión de la integración y en última instancia de la auto-constitución, define la apertura de la cultura a la moral; una apertura que cabe reformular en clave de auto-constitución.

En efecto: articular las exigencias de cada identidad práctica nos sitúa en el nivel más radical de razonamiento práctico, en el nivel propiamente moral. Pues, si bien toda identidad práctica, «gobierna la elección al modo en que según Aristóteles y Kant lo hace la moral»,¹⁶ la moral como tal trabaja en un nivel diferente, relacionado con la necesidad de integración racional. Se trata de un punto que al menos desde la reflexión de Platón sobre el «arte regio», como arte que debe gobernar las demás artes, ha marcado la reflexión filosófica sobre la moral.

Un aspecto relevante de esa reflexión, paradójicamente presente en Platón y ya de forma más neta en Aristóteles, es la diferenciación entre razonamiento práctico-moral y razonamiento técnico. Y una consecuencia de dicha diferenciación es que no tiene por qué haber conflicto entre actuar de forma moral y actuar persiguiendo un fin. Este es también uno de los puntos que Korsgaard destaca con más frecuencia, cuando expone la teoría kantiana de la motivación moral: actuar *por* deber no excluye el actuar con un propósito implícito en el hecho mismo de actuar, pues siempre se actúa por un fin.

Con todo, la clásica comparación entre arte y prudencia se encuentra también presente en Korsgaard cuando compara el obrar conforme a una identidad práctica cualquiera con el obrar moral: por un lado, del mismo modo que la adhesión reflexiva a una determinada descripción de sí mismo confiere una identidad práctica, así también, el obrar moral —es decir, el obrar que se adhiere a una descripción de sí como racional y libre—, confiere una identidad

15 SC 21.

16 SC 21.

práctica, que a diferencia de las primeras, no es contingente sino necesaria; por otro lado, así como actuar por deber confiere valor absoluto a la acción, actuar en conformidad con la propia identidad práctica confiere un valor relativo a las propias acciones. De ahí que a veces compare moral e identidad práctica en términos de deberes necesarios *versus* deberes contingentes. Veamos ambos puntos más despacio.

4. LA IDENTIDAD MORAL

COMO UNA FORMA ESENCIAL DE IDENTIDAD PRÁCTICA

Si bien la noción de «deberes contingentes» parece incluir cierta contradicción, la expresión como tal constituye un modo de indicar la necesidad de que las identidades prácticas aparezcan sostenidas por requerimientos morales o racionales a fin de que puedan motivarnos de alguna manera. De modo semejante a como Aristóteles podía afirmar la necesidad de un fin último querido por sí mismo y no querido a su vez por otra cosa, como una condición necesaria para querer algo en general; así también Korsgaard a veces simplemente re-describe la moral como una «forma esencial de identidad práctica»:

He argumentado en *The Sources of Normativity*, que la moral misma se basa en una forma esencial de identidad práctica, nuestra identidad de racionales, o seres humanos.¹⁷

¿Cómo comprender esta forma *esencial* de identidad práctica? ¿Hay acaso algunas circunstancias en las que podemos actuar simplemente como seres racionales, abstrayendo de otras identidades prácticas más concretas, tales como ser presidente, madre, médico, etc.?

A primera vista uno podría pensar que nuestra condición de «puros seres racionales» no comparece nunca o comparece solo en situaciones extremas cuando descubrimos un conflicto entre dos identidades prácticas (el atleta judío que tiene que correr en Sabbat) o entre nuestra identidad práctica y la razón moral (el soldado que tiene razones para dudar la legitimidad de un orden); mientras que, en general, las situaciones que afrontamos ordinariamente son las de racionalidad encarnada, de «embedded rationality».

Sin embargo, no hay necesidad de ir a esos casos conflictivos para advertir nuestra razón moral en funcionamiento. Hay una situación muy ordinaria en

17 SC 22.

que nuestra racionalidad emerge como tal, precisamente cuando hemos de articular los variados requerimientos de nuestras variadas identidades prácticas: como profesor, como amigo, como padre, como ciudadano, etc.; cuando hemos de deliberar y juzgar el modo de hacer de nuestra vida algo unitario y coherente. Podemos descubrir entonces que algunas de esas identidades son, en el fondo, incompatibles: por ejemplo, ser narcotraficante y ser buen cristiano. Pero sin llegar a conflictos de esa naturaleza, podemos advertir la necesidad, bastante ordinaria, de ordenar los requerimientos de identidades en principio compatibles: ser padre de familia y ser directivo de una empresa.

En todo caso, esto significa que, a fin de ser agentes íntegros y coherentes, debemos ser agentes morales; en la práctica debemos también anticipar una idea de la clase de vida que queremos llevar, de la clase de persona que queremos ser. En este punto, ya no resulta fácil discernir la identidad moral «esencial» de su concreción práctica:

Son las concepciones de nosotros mismos que resultan más importantes para nosotros las que dan lugar a obligaciones incondicionales. Porque violarlas es perder tu integridad, y por tanto tu identidad, y no ser ya quien eres. Es decir, no ser capaz ya más de pensarte a ti mismo bajo la descripción conforme a la cual te valoras a ti mismo y consideras tu vida como valiosa, y tus acciones como dignas de ser acometidas. A efectos prácticos esto es tanto como estar muerto o peor que muerto. Cuando una acción no puede realizarse sin pérdida de una parte fundamental de tu identidad, y un agente podría igualmente estar muerto, entonces la obligación de no realizar tal acción es incondicional y completa. Si las razones emergen de la adhesión reflexiva, entonces la obligación emerge del rechazo reflexivo.¹⁸

Korsgaard sugiere que las concepciones de nosotros mismos que en mayor medida nos importan, y que por ello tienen también más consecuencias emocionales sobre nuestras vidas, adoptan para nosotros la forma de obligaciones morales. En este punto registramos semejanzas con la noción de «wholeheartedness» de Frankfurt. Sin embargo, como han visto Klotz¹⁹ o Lerm,²⁰ Korsgaard subraya con mayor claridad que Frankfurt la dimensión normativa de la identidad práctica, dejando espacio también para aquellos casos en los que las obligaciones no se encuentran necesariamente respaldadas por la emoción.

18 SN 102.

19 Klotz 2008: 11-28.

20 Lerm 2010.

Ahora bien, dado que la adhesión o identificación reflexiva, lo mismo que el rechazo reflexivo, resultan posibles en última instancia a causa de la distancia que, gracias a la razón, podemos introducir frente a nuestros propios impulsos, cabe decir, también, que nuestra misma naturaleza racional es la que nos fuerza a ser morales. Incluso en los casos en que uno renuncia a la deliberación y actúa, por decirlo así, sin razón aparente, conducido únicamente por sus impulsos o por el azar, tal conducta implica la adopción de un principio, siquiera por defecto, aunque se trate de un «principio» que no garantiza mucha coherencia interna a largo plazo, porque no está a la altura de las exigencias intrínsecas de la razón.

Elegimos los principios de nuestra propia causalidad, y al hacerlo constituimos nuestras identidades como agentes humanos individuales. Esto no significa, por supuesto, que elijamos el imperativo hipotético o categórico.²¹

Ciertamente, elegir los principios de nuestra propia causalidad no significa elegir la *estructura* de la razón práctica: los imperativos hipotético y categórico. Korsgaard quiere decir que elegimos los principios *particulares* que dan forma a nuestras vidas; elegimos reflexivamente algunas identidades prácticas, y al hacerlo, le conferimos autoridad moral sobre nuestras vidas.

Esto nos devuelve a la cuestión que apuntábamos antes, acerca del modo en que se relacionan las identidades contingentes, derivadas de los roles que desempeñamos por nuestra posición en la sociedad y nuestra identidad como agentes morales, que se sigue necesariamente de nuestra naturaleza racional. Concretamente nos preguntamos ¿cómo es posible que de esos roles, contingentes, se deriven obligaciones necesarias?

5. OBLIGATORIEDAD MORAL E IDENTIDADES PRÁCTICAS

De hecho, la definición del carácter moral depende de la seriedad con la que asumimos esas exigencias contingentes. Como observa Korsgaard,

Hacer de lo contingente algo necesario es una de las tareas de la vida humana, y la habilidad para hacerlo es razonablemente una señal de un buen ser humano. Hacer tu trabajo como si fuera la cosa más importante del mundo, amar a tu esposo como si tu matrimonio estuviera hecho en el

21 SC 23.

cielo, tratar a tus amigos como si fueran las personas más importantes del mundo es tratar tus identidades contingentes como fuentes de leyes absolutas e inviolables. Pero, ¿por qué deberíamos hacer esto?²²

A primera vista, la razón que da Korsgaard para no abandonar nuestras identidades contingentes parece poco convincente, pues alude simplemente a «la situación humana», al hecho de que nos vemos forzados a actuar, para lo cual necesitamos razones, las cuales, a su vez, vienen proporcionadas por aquellas identidades. El suyo es un argumento que Lueck²³ califica de «trascendental», y que en rigor bastante simple: si no tuviéramos esas identidades particulares y contingentes, no tendríamos tampoco razón alguna para hacer una cosa en lugar de otra. Según esto, el papel de las identidades prácticas no es otro que el de proporcionar el principio particular necesario para ejercitar los principios universales de la razón:

Todo ser humano debe particularizarse a fin de tener razones para actuar y vivir. Cultivar una identidad personal, de la que uno es responsable es una de las inevitables tareas de la vida. A menos que tenga algún modo de identificarme a mí misma, no tendré razón alguna para actuar.²⁴

El pasaje recuerda a Fichte: «Todo mi actuar es un paso de la determinabilidad a la determinación».²⁵ A menos que particularicemos nuestra razón universal, de modo que seamos movidos por nuestras identidades particulares, no tendremos razón alguna para actuar. Ahora bien: que necesitemos esta clase de particularización se debe a la misma estructura de la razón práctica, que discurre de lo particular a lo universal, y retorna de lo universal a lo particular: la razón, para ser práctica, necesita particularizarse. Para entender esta estructura de la razón práctica podemos pensar también en la relación que existe entre ley natural y ley humana: la ley natural debe determinarse en leyes humanas, incluso aunque éstas últimas sean contingentes a la diversidad de países, sociedades, etc. Asimismo, las identidades prácticas pueden ser contingentes, pero tener identidades prácticas es una exigencia necesaria de la razón. Y así como la ley humana toma su fuerza normativa de la ley natural, las identidades prácticas toman su fuerza normativa de su conexión con la

22 SC 23.

23 Lueck 2009: 596-608.

24 SC 24.

25 Citado por Klotz 2008: 22.

razón moral. En suma, la identidad moral requiere de nosotros que desarrollemos identidades prácticas, pero las últimas toman su fuerza normativa de las primeras.

La identidad moral es lo que vuelve necesario el tener otras formas de identidad práctica y éstas derivan parte de su importancia, y por tanto parte de su normatividad, de aquella. Son importantes en parte porque las necesitamos. Si no tratamos nuestra humanidad como una identidad normativa ninguna de nuestras otras identidades puede ser normativa, y no tenemos razón alguna para actuar. La identidad moral, por tanto, es inevitable. En Segundo lugar, y por esa razón, la identidad moral ejerce cierto papel directivo sobre las demás formas de identidad práctica. Las concepciones prácticas de tu identidad que son fundamentalmente inconsistentes con el valor de la humanidad deben abandonarse.²⁶

Advertir el origen contingente de nuestras identidades prácticas, por tanto, no nos autoriza a tratarlas como cosa poco importante, pues de hecho proporcionan la arena en la que ejercitamos nuestra razón práctica, y de este modo definen la sustancia ética de nuestra vida. A su vez, si en algún caso se presentara un conflicto, deberíamos poner en juego el discernimiento moral.

6. LA RAZÓN MORAL COMO PRINCIPIO DE INTEGRACIÓN PRÁCTICA Y AUTO-CONSTITUCIÓN

Korsgaard entiende que al ajustarnos a los requerimientos de la razón moral introducimos en nuestra vida un principio de integración práctica; dicho principio impone lo que Lerm²⁷ llama «restricción moral» a las identidades prácticas que podemos realizar simultáneamente; pero esto es solo el reverso de lo que Korsgaard considera más importante: la razón moral constituye un principio de integridad y auto-constitución de la subjetividad.

Ahora bien: subrayar el papel integrador de la razón moral, es algo que puede hacerse en la medida en que reflexionamos sobre la naturaleza misma del obrar humano. En ese sentido se trata de una observación teórica, acerca del modo en que la moral nos hace bien. Esta luz teórica respecto a los beneficios del orden moral es tan vieja como la *República* bien ordenada de Platón,

²⁶ SN 129-130.

²⁷ Lerm 2010.

en sí misma una metáfora del alma bien ordenada. Esta clase de luz teórica sobre los beneficios del orden moral no es otra cosa que una reflexión sobre los efectos de la moral sobre la propia vida; se trata de una reflexión natural, que no por ser teórica deja de desempeñar un papel en la orientación general de la vida práctica. Pero no se trata de una fundamentación de la moral en el sentido estricto, kantiano, que tiene este término, también en Korsgaard.

En efecto: embarcarse en una explicación de la moral como principio de auto-constitución subjetiva, tal y como hace Korsgaard, comporta expandir el momento teórico entrañado en todo razonamiento práctico con el fin de mostrar su relevancia en el terreno psicológico; por esta vía, Korsgaard sostiene que solo los razonamientos prácticos que guardan conformidad con la razón moral preservan la integridad del sujeto. Sin embargo, por relevante que esto sea para mostrar la consistencia de la razón práctica, y hacer existencialmente plausible el carácter absoluto de los imperativos morales, esta reflexión no se mueve en el orden de la fundamentación de la moral. Esta última comienza y termina dando cuenta de la incondicionalidad de las obligaciones morales, es decir, justificando formalmente el imperativo categórico. En este sentido, es posible que no diferenciar suficientemente entre ambos aspectos —la fundamentación de la obligación y la consistencia de la razón práctica— explique la objeción de Lueck,²⁸ para quien el rodeo por la identidad práctica llega tarde, en la medida en que la experiencia de la obligación moral, el sentimiento de la obligación, siempre va por delante de una reflexión acerca de su potencial integrador de la existencia.

En mi opinión, sin embargo, el propósito de Korsgaard al introducir el concepto de identidad práctica no es tanto «fundamentar» la moral cuanto mostrar el modo en que la obligación moral —de la cual tenemos experiencia independiente— adquiere plausibilidad en nuestras vidas concretas: como una exigencia estrechamente relacionada con la percepción de quiénes somos y por tanto con nuestra identidad más esencial, nuestra identidad de seres racionales; una identidad, por lo demás, que solo comparece concretada y mediatizada por otras identidades más contingentes y particulares.

Por lo demás, la reflexión teórica sobre el poder integrador de la razón moral, es también lo que permite comprender otra tesis de Korsgaard que a primera vista podría sonar sorprendente: que la acción sea una noción susceptible de grados:

En esta concepción, «acción» es una idea que admite grados. Una acción elegida de un modo que unifica e integra al agente de forma más exitosa es una acción más auténtica y completa que otra que no lo hace.²⁹

Desde luego, en la medida en que definimos la acción humana a través de las elecciones deliberadas, es claro que, ya desde un punto de vista psicológico, algunas de nuestras actuaciones cumplen la noción de acción mejor que otras. Pero la observación de Korsgaard no se queda en el plano psicológico: su idea es que las acciones moralmente rectas cumplen la noción de acción más completamente que las acciones inmorales. A diferencia de Rudy,³⁰ no creo que sostener esta tesis comporte sostener que toda acción defectuosa desde el punto de vista de la auto-constitución sea por ello moralmente defectuosa, porque el discurso sobre la constitución exitosa o defectuosa no se sitúa en el plano inmediatamente práctico, sino en el plano de la reflexión teórica sobre la acción y sus efectos sobre el agente.

Por lo demás, pienso que la misma idea puede argumentarse también desde un punto de vista aristotélico, con solo expandir la noción de «elección» más allá del ámbito limitado de una elección particular al ámbito de una «elección de vida». De algún modo, solo el agente que ha elegido un género de vida se encuentra en situación de elegir con perfecta libertad moral una acción particular dada, porque tiene un dominio más completo del principio: ha reflexionado sobre el sentido general de sus actos y ha hecho la elección de su vida. Ciertamente, a fin de reconocer a un agente el estatus de agente libre, de agente moral basta reconocerle uso de razón, es decir, capacidad de emplear su razón en la dirección de la propia vida. Pero el solo hecho de que podamos ser principio de nuestros actos en los dos sentidos apuntados nos habla de que no solo la libertad sino la acción misma admite grados. Después de todo, si como dice Kant, las leyes morales son leyes de libertad, es precisamente por esto: porque ajustarse a ellas nos hace más libres y agentes más perfectos. En los términos de Korsgaard esto significa hacer del imperativo categórico, y no solo al imperativo hipotético, un principio constitutivo de la acción. Por ello puede hablar de la «inescapabilidad de la identidad moral».

Dada nuestra naturaleza racional, que nos enfrenta a la necesidad de elegir, se ha de aceptar que tanto el imperativo hipotético como el categórico son necesarios no solo para actuar sino para actuar bien. Nuestras diversas

29 SC 25.

30 F. R. Hiller, «¿Son la moralidad y la identidad personal productos de la autoconstitución? Dos objeciones a Self-Constitution de Korsgaard», *Dianoia* 70 (2013): 191-213.

identidades prácticas proporcionan razones para la acción que es preciso integrar; y en esa tarea el imperativo categórico proporciona la clave última de integración. Por ello, Korsgaard puede proponer retrospectivamente una descripción de lo bueno —la buena acción, la buena vida— en términos de lo uno: la acción integrada, la vida unitaria.

Conviene insistir, sin embargo, en que esta clase de re-descripción nos sitúa ya en el ámbito de la reflexión teórica sobre la propia vida, por mucho que sea una reflexión requerida por la razón práctica e integrada en ella. En este sentido, a diferencia de O'Hagan³¹ y Lueck³² no pienso que el fin principal de vincular obligación e identidad a través del concepto de «identidad práctica» sea dar cuenta de la fuerza psicológica que podemos experimentar en determinados casos: en mi opinión, el principal objeto de vincular ambas nociones es más bien proporcionarnos una explicación de las razones por las cuales, reflexivamente, debemos adoptar un cierto comportamiento cuando la fuerza motivante es débil.

7. COMPLEJIDAD DE LA IDENTIDAD HUMANA Y EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA MORAL

La necesidad de distinguir entre identidad práctica y moral puede tomarse como un signo de la complejidad de la identidad humana, que se encuentra en la base de lo que Korsgaard reconoce como dos complicaciones importantes:

Una es que algunas partes de nuestra identidad se difuminan fácilmente, y cuando entran en conflicto con partes más fundamentales de nuestra identidad, deben difuminarse. Los casos que tengo en mente son los típicos: un buen soldado obedece órdenes, pero un buen ser humano no masaca a los inocentes.³³ [...] La otra complicación, más problemática, es que tú puedes dejar de ser tú mismo por un momento y sin embargo volver a casa, y en casos donde una pequeña transgresión se combina con una gran tentación, esto tiene un efecto desestabilizador sobre la obligación. Puedes saber que si siempre hicieras esta clase de cosa, tu identidad se desintegraría, como la del tirano de *República IX* de Platón, pero sabes también que si la haces solo una vez sin este resultado... Pienso que este argumento establece un

31 E. O'Hagan, «Practical Identity and the Constitution of Agency», *Journal of Value Inquiry* 38/1 (2004): 49-59.

32 Lueck 2009: 596-608.

33 SN 102.

límite auténtico a la profundidad de la obligación. La obligación siempre es incondicional pero solo es profunda cuando afecta a cosas que verdaderamente son importantes... Esto, por cierto, explica por qué personas con un carácter excepcional pueden sin embargo realizar ocasionalmente cosas incorrectas.³⁴

Para Korsgaard, cuando las exigencias derivadas de ciertas identidades prácticas entran en conflicto con lo que reclama la identidad moral, aquellas deben abandonarse, aunque a menudo esto comporte decisiones difíciles o incluso trágicas. Más difícil, desde el punto de vista teórico, es el segundo caso que plantea: la posibilidad de transgresiones puntuales, que por sí mismas no amenazan la identidad. En este punto, el recurso de Korsgaard a «cosas que verdaderamente son importantes», y en definitiva a la materia moral, podría parecer fuera de lugar, dado que supone la introducción de un elemento realista en un planteamiento moral que es en general constructivista.

Sin embargo, esta conclusión no es necesaria, o al menos no lo es en primera instancia, si recordamos que, para ella, el valor o la importancia de cierto comportamiento depende de la elección por la cual el agente se adhiere a ese comportamiento en tanto constitutivo de su propia identidad. En relación con esto, cabe objetar, como ha hecho lúcidamente Rachel Cohon,³⁵ que el constructivismo no puede ser completamente relativo al agente: el hecho de valorar algo no siempre supone remitir el valor al sujeto que valora, por mucho que el valor sí remita en última instancia a algo querido por sí mismo. Aun entonces, sin embargo, permanece el hecho de que si valoramos algo en particular es porque valoramos nuestra capacidad reflexiva en general. Por esa razón, la misma Rachel Cohon ve en esta capacidad de adhesión reflexiva «el hecho por excelencia», el hecho que sostiene el planteamiento ético de Korsgaard; un hecho que no construimos, sino con el que venimos al mundo. Este hecho, no construido, es el que está en la base del constructivismo de Korsgaard:

Hay una cuestión acerca de cuán lejos puede ir el constructivismo. ¿Pueden construirse incluso nuestras razones más básicas? La opinión de Kant, tal y como yo lo entiendo, es que sí. Para ponerlo en mis propios términos, cuando un agente determina si puede querer una máxima como ley universal, está determinando si puede adherirse a una cierta consideración

34 *SV* 102-103.

35 Cohon 2000: 63-85.

en favor de hacer algo y por tanto tratarlo como una razón. Este «objeto normativo» construido se encuentra entonces disponible para ser empleado en otras construcciones.³⁶

Sin duda, en el hecho de que estas construcciones pueden ser o no prácticamente consistentes con mis otras razones, o con las razones de otros agentes racionales, podemos reconocer, reflexivamente, ciertos límites: lo que tal vez podría querer si fuera un ser solitario, no puedo quererlo en la medida en que comparto la vida con otros seres racionales. Korsgaard no lo formula así, pero la idea está presente en una distinción que introduce en *Sources of Normativity*, mientras va desgranando su argumentación: la distinción entre «imperativo categórico» y «ley moral». Como ella misma reconoce, tal distinción no se encuentra en Kant. Pero ella la introduce para diferenciar la integración racional que cada agente puede introducir en su propia vida, y la integración racional que se precisa para coordinar voluntades libres. Concretamente, habla de Imperativo Categórico para referirse al principio de integración que el agente introduce en sí mismo, cuando procura actuar conforme a máximas universalizables (primera fórmula del IC), en lo cual consiste la ley de una voluntad libre; mientras que habla de «ley moral» para referirse a las máximas que todos los seres racionales podrían adoptar como leyes en el reino de los fines (tercera fórmula).³⁷

Ciertamente, en la medida en que advirtamos la dimensión pública de las razones, es decir, en la medida en que advirtamos que las razones se pueden compartir, advertiremos también que ambas fórmulas no están desconectadas. Según esto: no es solo que, en atención a las exigencias de la razón moral deba articular las exigencias de mis distintas identidades prácticas, por decirlo así, para constituir mi propia identidad; y que tú debas hacer lo mismo con tu propia identidad. Pues, si ambos somos racionales, más allá de la concreción práctica a la que dé lugar nuestro privado ejercicio moral, nuestras respectivas razones no han sido nunca exclusivamente privadas; son razones que *ha de ser posible* compartir, y que en algún caso *es necesario* compartir.

Algunos autores han expresado su preocupación respecto a este argumento: como si la apelación a la publicidad de las razones anulara por sí sola la distinción entre mis razones y las tuyas³⁸ en un sentido que comportara anular

36 C. M. Korsgaard, *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), 323.

37 Cf. SN 99.

38 Lerm 2010: 41.

la distinción entre personas.³⁹ No me puedo pronunciar ahora sobre estos problemas, que exigirían distinguir si la alternativa a las razones relativas al agente son razones «neutrales» o indistintamente obligatorias para todos ellos.

Para la cuestión que me ha ocupado en estas páginas —exponer la naturaleza y las virtualidades de la noción de «identidad práctica»— el problema, si existe, no residiría tanto en admitir la publicidad de las razones morales cuanto en olvidar su muy diversa concreción práctica, de la cual, por cierto, deriva su diversa vigencia normativa: por mucho que las razones se puedan compartir, y yo pueda acoger tus razones como normativas para mí, la integración práctica que yo haga de tales razones será diversa de la que hagas tú, porque ambos tenemos por delante diversas tareas integradoras; en definitiva, somos agentes distintos. Por esta vía advertimos, también, de qué manera el concepto de identidad práctica da cuenta de la diversa concreción histórica y cultural de las mismas razones morales.

En efecto: distinguiendo entre razones necesarias y contingentes que se complementan en la práctica, la aproximación de Korsgaard consigue hacer espacio a un concepto «grueso» del yo, en términos estrictamente kantianos.

Más en general, Korsgaard considera que tomando en consideración las diversas identidades prácticas podemos transitar de «finos» conceptos morales (bueno, justo...) a «gruesas» concepciones del bien o la justicia; dar cuenta de dicha transición sería, a su juicio, el papel de la filosofía práctica:

La mediación entre conceptos y concepciones viene por la identidad práctica. Una idea de lo que debes hacer es una idea de quién eres tú. Y la identidad humana se ha constituido de manera diferente en mundos sociales diferentes. Pecado, deshonor, maldad moral, representan concepciones de lo que uno no puede hacer sin verse disminuido o desfigurado, sin pérdida de identidad, y, por tanto, concepciones de lo que uno no puede hacer. Pero pertenecen a mundos diferentes en los que los seres humanos piensan acerca de sí mismos y lo que los hace diferentes de modos muy distintos. Donde se habla de pecado, la concepción de mi identidad es mi alma que existe delante de los ojos de mi Dios. Donde se habla de deshonor la concepción de mi identidad es mi reputación, mi posición en algún mundo social pequeño y conocido. La concepción de maldad moral tal y como la entendemos actualmente pertenece al mundo en el que vivimos ahora, el mundo generado por la ilustración, en el que la identidad de cada

39 J. Gert, «Korsgaard's Private-Reasons Argument», *Philosophy and Phenomenological Research* 64/2 (2002): 303-324.

cual se define por referencia a la humanidad. Hume dijo en la cumbre de la Ilustración que ser virtuoso es pensar en ti mismo como miembro del «partido de la humanidad contra el vicio y el desorden», y ahora eso es verdad. Pero podemos garantizar coherentemente que no fue siempre así.⁴⁰

Por esta vía, pienso, podríamos explorar más concretamente las virtualidades de la «identidad práctica» como concepto mediador entre cultura y moral. Pero este aspecto deberá dejarse para otra ocasión.

BIBLIOGRAFÍA (OBRAS CITADAS FRECUENTEMENTE)

- Cohon, R. (2000) «The Roots of Reasons». *The Philosophical Review* 109/1: 63-85.
- Klotz, C. (2008) «Identidade volitiva: a contribuição de Fichte a explicitação do conceito de pessoa». *Cadernos de Filosofia Alemã* 12: 11-28.
- Korsgaard, C. M. (1996) *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009) *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Lerm, J. (2010) *The Moral Restriction on Practical Identities: A Critique of Harry G. Frankfurt*. Master Thesis. University of Cape Town.
- Lueck, B. (2009) «Kant's Fact of Reason as Source of Normativity». *Inquiry: An interdisciplinary Journal of Philosophy* 52/6: 596-608.
- SC = Korsgaard 2009.
- SN = Korsgaard 1996.